

Interkulturelle Anerkennung, die Verkennung der Identität und der postkoloniale Diskurs

Thomas Bedorf, Hagen

Festzustellen, daß die Anerkennung Konjunktur hat, kann keinen Neuigkeitswert beanspruchen. Ob es sich um die Beschreibung von politischen Konflikten handelt, in denen kulturelle oder ethnische Minderheiten um ihre Belange kämpfen, poröse Staaten in wiederauferstandene oder neue Nationen zerfallen oder soziale Bewegungen die Beachtung von lebensformabhängigen Differenzen beanspruchen, stets steht die Anerkennung von Anderen auf dem Spiel und wird zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen, politischem Widerstand und gewalttätigen Konflikten. Doch auch die politische Theorie hat seit einiger Zeit die Anerkennung wieder auf die Tagesordnung gesetzt. Das hat zum einen damit zu tun, daß sie den genannten Realien des politischen Lebens Rechnung tragen will, resultiert zum anderen aber auch aus theorieimmanenten systematischen Problemen. Für diese ist die Frage entscheidend, wie und in welcher Tiefe in normativen sozialphilosophischen oder politiktheoretischen Ansätzen Differenz eingebaut werden kann.

Die Beschreibung interkultureller Konflikte als Kämpfe um Anerkennung sollte zwei wesentliche Vorteile gegenüber anderen Beschreibungen bringen. Zum einen kommen in Anerkennungskämpfen sowohl die partikuläre Differenz einer Kultur als auch die universale normative Perspektive zur Geltung. Anerkennung besteht dann genau darin, daß die Differenz qua Achtung oder Schätzung positiv bewertet wird und so zugleich sich der kriteriale Rahmen dessen, was als achtenswert gilt, prospektiv erweitert. Zum anderen kann so dem prozeßhaften Charakter interkultureller Begegnungen Rechnung getragen werden, da nicht bereits die Norm vorausgesetzt werden muß, nach der der Wertungs- oder Zielkonflikt bemessen werden soll.

Diese Deutung der Anerkennung als Werkzeug zur Analyse und Evaluation interkultureller Beziehungen und der in ihnen auftretenden Ansprüche hat mit einer Reihe von kritischen Einwänden zu kämpfen. Diese (weitgehend bekannten) Einwände werden zunächst resümiert (I.), statt dessen wird vorgeschlagen, die Anerkennung als notwendige *Verkennung* zu interpretieren (II.) was schließlich mit einer Erörterung einer Position aus den *Postcolonial Studies* gestützt wird (III.).

I. Problematische Anerkennungen

Bekanntlich hat Charles Taylor seine Theorie interkultureller Anerkennung anhand des Beispiels der franko-kanadischen Minderheit entwickelt. Es gebe, so lautet die Ausgangshypothese, eine kulturelle Differenz, deren Existenz nicht über die liberalen Grundrechte von Personen, sondern nur über Kollektivrechte von Gruppen gesichert werden können. Es gibt, so das zu verhandelnde Dilemma, mehr als eine kulturelle

Gruppe und keinerlei Kriterium, anders als hegemonial Kriterien für eine Rangliste der Wertschätzung aufzustellen. Nun läßt sich aus dieser Feststellung, daß Kulturen nur als Pluralität vorkommen, keine normative Haltung entwickeln. Daraus, daß es mehr als eine Kultur gibt, folgt erst einmal nichts weiter, als daß wir mit Berührungen, Konflikten und Überlappungen zu rechnen haben. Das wird Taylor auch ohne weiteres klar, wenn er betont, daß es zwar sein kann, daß wir in der anderen Kultur etwas Wertvolles entdecken, es aber „unsinnig“ ist, solch eine Entdeckung machen zu müssen.

Worauf es Taylor ankommt, ist weniger eine moralische Forderung oder ein juridischer Anspruch als die Empfehlung einer „Haltung“¹, die darin besteht, beim Umgang mit einer Kultur zu *unterstellen*, sie habe einen Wert. Taylors ganze Beschäftigung mit der Problematik des Wertes von Kulturen mündet also letztlich in eine Art interkulturelles *principle of charity* (Quine). Ein interkultureller Dialog ist nur dann möglich, so könnte man diese Haltung formulieren, wenn dieser Dialog mit einer Offenheit für die binnenkulturellen Werte der jeweiligen Gemeinschaft verbunden ist. Mit dieser Offenheit ist dann auch die Möglichkeit verknüpft, daß sich die Paradigmen der eigenen Kultur einem Veränderungsprozeß unterwerfen.² Der Dialog der Kulturen gelingt weder mit vorgefertigten Urteilen noch mit Ausgangspunkten, die fest und unverrückbar sind. Daß Taylor hier Gadammers Begriff der „Horizontverschmelzung“³ in den Blickpunkt rückt, ist dann nurmehr eine Erläuterung, und weniger eine tiefgehende Begründung. Das Konfliktfeld der interkulturellen Anerkennung muß, so die Perspektive, auf die Taylors Projekt hinausläuft, zwischen einer universalistischen Homogenisierung und einer ethnozentrischen Selbsteinmauerung positioniert werden, wodurch ein offener Prozeß wechselseitiger „Veränderung“⁴ angestoßen wird.

Die Theorie interkultureller Anerkennung, die ich hier beispielhaft an der Theorie Taylors in Erinnerung rufe, hat von verschiedenen Seiten Kritik erfahren. Drei wesentliche Punkte will ich kurz nennen:

(1) *Unschärfer Kulturbegriff*: Wo der Wert einer Kultur betont wird, wendet Taylor diesen Begriff fast ausschließlich auf Kulturprodukte an und hebt unter diesen insbesondere die Produkte der Hochkultur hervor. Der Ausdruck einer Kultur wird offenbar an ihren Texten oder an ihren musikalischen Schöpfungen bemessen, etwa an

¹ Charles Taylor, „Die Politik der Anerkennung“, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 1993, 13-78, hier: 70.

² So auch Linda Nicholson, „To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition“, in: *Constellations* 3 (1996), 1-16, hier: 9.

³ Taylor, „Die Politik der Anerkennung“, 63 sowie Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, 311.

⁴ Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York 1977, 84ff.

dem indischen Raga oder dem wohltemperierten Klavier.⁵ Man kann davon absehen, daß durchaus nicht klar ist, was die „Wertvorstellungen“ sein könnten, die mit dem wohltemperierten Klavier „verbunden“ sind, die Taylor gleichwohl zur Demonstration heranzieht. Fragwürdiger ist seine Behauptung, daß sich diese nicht mit jenen des indischen Raga vergleichen lassen, weil Kultur hier vor allem an ihren Artefakten gemessen werden soll. Damit wird jedoch der welterschließende, praxisleitende und sinnstiftende Charakter kultureller Wirkungen auf einen Kreis klassischer Erzeugnisse eingeschränkt. Es besteht nicht nur kein Grund, wie Taylor zu Recht sagt, den kulturübergreifenden Vergleich als Hierarchisierung des Wertes ihrer Produkte mitzuvollziehen, sondern es ist ebenso unnötig, diese Einschränkung des Kulturbegriffs überhaupt mitzumachen.

(2) *Identitätsfixierung*: Ohne den Rückgriff auf eine Identität, die bereits besteht bzw. zu erwerben oder wiederzugewinnen ist, und die im interkulturellen Kontakt kennengelernt, erprobt und in der Konfrontation mit Anderen verändert wird, verlöre die interkulturelle Theorie der Anerkennung ihre Notwendigkeit. Zweifellos mag es sinnvoll sein, sowohl im Hinblick auf die Individuen als auch im Hinblick auf kulturelle Kollektive von Identitäten zu sprechen. Doch Taylors Konzeption tendiert zu einer Überbetonung der Innerlichkeit bzw. der tradierten Selbstgenügsamkeit, die sich gerade im Hinblick auf dialogische kommunikative Beziehungen mit Anderen als unterkomplex erweist. Dies zeigt sich vor allem daran, daß einerseits der Begriff der Authentizität erhalten muß, um überhaupt die Gefahr beschwören zu können, die der Integrität einer kulturellen Minderheit droht.⁶ Die Behauptung aber, es gebe die authentische Einheit eines Kollektivs, impliziert zumindest, Bestimmungen angeben zu können, welche Angehörige auf welche Weise zur authentischen Kultur beitragen und welche nicht. Die Geschichte ist voll von Beispielen, wie mit jenen umgegangen wird, die diesen Kriterien nicht genügen. Dies könnte man die *intra-identitäre Verfestigung* nennen. Eine *extra-identitäre Verflüssigung* hingegen droht andererseits, nämlich dort, wo diese feste Identität sich offen zeigen soll gegenüber einer fremden Kultur, der ja auf analoge Weise eine authentische Identität unterstellt werden muß. Nimmt die offene Kultur ihre Haltung tatsächlich ernst, so müßte sie wohl bereit sein, ihre Authentizität zugunsten ihrer Offenheit zu opfern. Dann müßte die Mehrheitsgesellschaft ihrerseits um ihre Anerkennung bangen. Mit anderen Worten: Taylors Begriff der Identität ist entweder zu eng oder zu weit, entweder verlangt er Ausschluß oder er impliziert Zerfaserung.⁷

⁵ Vgl. Taylor, „Die Politik der Anerkennung“, 63.

⁶ Auch Seyla Benhabib weist auf die „gefährliche“ Verquickung individueller und kollektiver Authentizität hin; vgl. Seyla Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, Frankfurt/M. 1999, 42.

⁷ Letztlich scheinen die Veränderungen der Mehrheitskultur, die mit dem Prozeß der Assimilation einhergehen, doch nicht sehr weit zu gehen. Taylor reduziert sie auf die nicht sehr gewagte Spekulation, daß das Spanische in den USA in den nächsten 50 Jahren an Bedeutung zunehmen wird,

(3) *Normativität*: Die egalisierende Durchsetzung universaler Rechte soll nach Taylor durch eine *Haltung* gemildert und ergänzt werden, die gegenüber der fremden Kultur einzunehmen ist. Es mag zunächst als eine sympathische Selbsteinschränkung angesehen werden können, wenn man vor der eigenen Türe kehrt, anstatt sich mit Richtersprüchen über die Legitimität der Forderungen Anderer vorzuwagen. Allerdings übersieht Taylor, daß sich eine Haltung keineswegs von selbst versteht. So wünschenswert es sein mag, sich dem Anderen gegenüber offen zu zeigen, so ungewiß muß doch bleiben, wer sich überhaupt zu jener Haltung entschließen kann, ob ein solcher Entschluß möglich ist und wenn ja, warum. Hinzu kommt, daß auch eine Haltung selbst ein Kulturprodukt ist, wie man ja bereits bei Aristoteles nachlesen kann,⁸ daß eine Haltung (*hexis*), die wir zum Zwecke der Steuerung unserer Affekte einnehmen, stets von den sie stützenden und erfolgverbürgenden begleitenden Haltungen Anderer und der sie tragenden *polis* abhängig ist.⁹ Das hieße für die Politik der Anerkennung, daß die Haltung der Offenheit ihrerseits keine Alternative zur universalistischen Homogenisierung sein kann, weil sie selbst strenggenommen eine ethnozentrische Partikularität wäre.

II. Verkennende Anerkennung

Diesen Einwänden läßt sich begegnen, wenn man nicht von einer sich wechselseitig stützenden Symmetrie von Anerkennendem und Anerkanntem ausgeht, sondern von einem Prozeß des Anerkennens, der sein Ziel, die Identität der anderen Kultur in ihrem So-Sein zu bestätigen, notwendig verfehlt. Dies liegt an der, von vielen Theorien der Anerkennung übersehenen Elementarstruktur der Anerkennung, in der jemand (oder eine Gruppe) von jemandem (oder einer Gruppe) *als* etwas anerkannt wird. Diese „rekognitive Differenz“, die an Husserls phänomenologische Differenz des „etwas als etwas“ erinnert, bewirkt, daß zwischen die in die Anerkennung Verwickelten ein Medium oder ein Maßstab tritt, der mit dem Anerkannten nicht identisch ist. Was jeweils als die Identität des Anerkannten gilt, ist demnach nicht sein bloßes Sein, sondern eine Rolle, die einer Kultur zugewiesen wird, ein lebensweltlicher Ausschnitt oder die Substantialisierung einer Eigenschaft. Ich will das anhand eines Beispiels illustrieren.

Im Vorfeld der Nahostkonferenz, die Ende November 2007 in Annapolis (Maryland, USA) stattgefunden hat, hatte der israelische Premierminister Ehud Olmert Mitte November erklärt, die Anerkennung Israels als ein jüdischer Staat sei eine unverhandelbare Bedingung, deren Beachtung der Konferenz zugrunde liegen müsse. Die Existenz Israels als jüdischer Staat könne kein Gegenstand von Kompromissen sein

während im politischen System alles beim Alten bleibt. Vgl. Charles Taylor, „Wir denken in Blöcken“. Interview mit Edith Kresta und Daniel Bax, in: *taz* v. 30.3.2006.

⁸ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III 7, 1114a 19-21.

⁹ Vgl. ebd., II 4.

und die Annahme dieser Position „will be a condition for our recognition of a Palestinian State“, wie der Premierminister in Zeitungsberichten zitiert wird.¹⁰ Darauf antwortete der palästinensische Chef-Unterhändler Saeb Erekat am selben Tag, diese Anerkennung nicht zu gewähren, weil „no state in the world connects its national identity to a religious identity.“¹¹

Ich unterstelle (möglicherweise kontrafaktisch), daß für beide Parteien das Ziel darin bestehen muß, neben dem israelischen Staat einen international anerkannten palästinensischen Staat zu schaffen und dauerhaft zu stabilisieren. Am Ende eines längeren Prozesses hätten also zwei Staaten zu stehen, die sich wechselseitig anerkennen, ihre inneren Angelegenheiten selbständig regeln und diese Autonomie gegenseitig respektieren. Es geht also darum, daß schließlich Israel Palästina und Palästina Israel anerkannt haben wird. An den zitierten Äußerungen wird jedoch deutlich, daß diese bloße bilaterale Wechselseitigkeit die Dynamik, die in diesen Verhandlungsprozessen am Werk ist, unterschätzt. Denn es kommt vielmehr darauf an, zu sehen, daß hier Identitäten im Spiel sind, die erst erzeugt oder bestätigt werden wollen. Die von Olmert vertretene israelische Position besteht darin, daß es etwas *gibt*, was nicht zur Debatte steht und die andere Seite anzuerkennen *hat*, nämlich den Staat Israel. Dieser muß nicht erst gegründet werden, sondern die Anerkennung kann nur die Form der Bestätigung einer Gegebenheit annehmen. Durch die Bestätigung der Existenz Israel als historischer Tatsache qualifizieren sich die Palästinenser als akzeptable Gesprächspartner im politischen Dialog. Unterbleibt diese affirmative Positionierung, so fehlt der Partner und ist der Weg zu einem eigenen palästinensischen Staat verbaut.¹² Unterzieht man jedoch die Äußerungen Erekat's einer genaueren Betrachtung, so wird klar, daß es keineswegs um Anerkennung von *Tatsachen* geht, sondern um einen Streit um interpretationsbedürftige *Identitäten*. Erekat faßt seine Abweisung in die Worte „We will not agree to recognize Israel as a Jewish state“¹³. Zurückgewiesen wird also, wenn man für einen Augenblick die konferenztaktische politische Rhetorik beim Wort nimmt, nicht direkt die *Anerkennung* des Staates *selbst*, sondern eine bestimmte *Interpretation* dessen, was dieser Staat sein könnte oder sein soll: nämlich jüdisch. Nun ist völlig unzweifelhaft, daß dies nicht ein Streit um Worte ist. Olmert zielt mit seiner Formulierung auf die Struktur des israelischen Staates, der nur dann als Staat, wie wir ihn kennen, Bestand haben wird,

¹⁰ Barak Ravid, „Erekat: Palestinians will not accept Israel as ‚Jewish State‘“, in: *Haaretz* v. 12.11.2007. Elektronische Ressource unter <http://www.haaretz.com/hasen/spages/923076>, abgerufen am 20.11.2007.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Bradley Burston, „Palestine, and the crime of being a Jewish state“, in: *Haaretz*, v. 12.11.2007. Elektronische Ressource unter <http://www.haaretz.com/hasen/spages/923123.html>, abgerufen am 20.11.2007.

¹³ „The recognition sham“, Editorial, in: *Jerusalem Post*, 14.11.2007. Elektronische Ressource unter <http://www.jpost.com/servlet/Satellite?cid=1195036609649&pagename=JPost%2FJPostArticle%2FShowFull>, abgerufen am 20.11.2007.

wenn die palästinensischen Flüchtlinge und ihre Familien nach einem möglichen Friedensabkommen kein volles Rückkehrrecht erhalten. Ein Staat auf dem Boden des heutigen Israels, in den alle palästinensischen Flüchtlinge zurückkehren würden, würde aufgrund seiner Bevölkerungsstruktur ein arabischer Staat sein, in dem *auch* Juden leben. Dies widerspräche aber gerade dem Anspruch, daß Israel von den palästinensischen Verhandlungspartnern als eigenständiges Gegenüber anerkannt werden muß. Insofern kann der israelische Premierminister gar nicht anders als eine Bestätigung für *diese* Interpretation Israels fordern.

Umgekehrt ist für die andere Seite die Frage, ob Anerkennung oder nicht, von untergeordneter Bedeutung, zumindest solange man dies als eine bloße Frage der wechselseitigen Existenzbestätigung sieht. Daß Anerkennung jedoch auf Identitäten zielt, zeigt sich an der Begründung, die Erekat ins Feld führt: „no state in the world connects its national identity to a religious identity“¹⁴. In diesem Feld der taktischen Rhetorik darf man es mit den Fakten nicht so genau nehmen, da natürlich etwa Saudi-Arabien sich als religiöser Staat versteht, dessen Boden kein Jude betreten darf. Aber auch hier zeigt sich, daß die Anerkennung deswegen verweigert wird, weil die Identität des Adressaten umstritten ist. Wenn etwas anerkannt werden soll, so kann man resümieren, dann wird nicht bestätigt, was bereits bekannt ist, als bloße Affirmation des Bestehenden, sondern es wird eine Identität gestiftet, die der Anerkennung bedarf.

Die eigentümliche Spannung besteht also darin, daß eine Identität einerseits *bereits bestehen* muß, damit sie überhaupt erst Anspruch auf Anerkennung erheben kann (der „jüdische Staat“ in den Äußerungen Olmerts), und sie andererseits *erst* durch die Anerkennung *gestiftet* wird („Israel“ in den Äußerungen Erekat). Daraus wird völlig klar, daß die eine, vorausgesetzte, und die andere, zu stiftende, Identität nicht identisch sind. Die Spannung der Anerkennung impliziert daher eine Spaltung oder eine *Verdopplung der Identität*. *Als was* etwas oder jemand anerkannt wird, versteht sich nicht von selbst, sondern steht vielmehr in der Anerkennung auf dem Spiel. Dabei wird deutlich, daß die zweistellige Relation *x erkennt y an* das Verhältnis nur unzureichend beschreibt. Vielmehr handelt es sich um eine dreistellige Relation, in der *x y als z anerkennt*. Nur so kann der Tatsache Rechnung getragen werden, daß die anzuerkennende Identität nicht mit der Identität des Anerkannten zusammenfällt.

Der Anerkennung Gebende bezieht sich auf den Adressaten der Anerkennung nur in einem Medium der Anerkennung. Daß das Anzuerkennende *y* nicht schlicht und einfach als *y* gegeben ist, sondern Streit darüber besteht, welches das Medium sein soll, worin *y* anerkannt werden muß, läßt sich als „rekognitive Differenz“¹⁵ bezeichnen. Wie

¹⁴ Ravid, *Erekat*.

¹⁵ Den Ausdruck verwende ich nach Bernhard Waldenfels (vgl. *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt/M. 2006, 76).

die signifikative Differenz Husserls darauf besteht, daß die intentionale Struktur von Wahrnehmung stets „etwas als etwas“ sieht, so stellt sich die Struktur der Anerkennung so dar, daß „jemand jemanden als jemanden bzw. etwas“ anerkennt. Wie das Wahrgenommene nur im Horizont eines Sinnes erscheint, der stets so oder anders lauten kann, wird jemand nur als dieser oder jener anerkannt. Genau deswegen, weil Anerkennen stets etwas stiftet, was nicht bereits verbürgt ist, weil keine authentische Kultur auf eine externe Bestätigung wartet, läßt sich sagen, daß jede Anerkennung eine *Verkennung* ist. Die Differenz, die sich aus dem Vorgang des Anerkennens ergibt, besteht darin, daß das Anerkannte nie als es selbst anerkannt wird, sondern nur im Horizont eines Mediums, nämlich der Hinsicht, in der es anerkannt wird. Anerkannt werden kann man oder ein Kollektiv für vieles, die Frage ist nur, als was oder wofür? Die Antwort auf diese Frage entscheidet über die Identität, die das Anerkannte annimmt. Die ist auch der Grund der dafür spricht, zur Bezeichnung dieses Prozesses von *Anerkennen* zu sprechen, und *Anerkennung* dem (stets vorläufigen) Resultat dieser Bewegung vorzubehalten (bzw. jenen theoretischen Kontexten, in denen mit Anerkennungsresultaten operiert wird).¹⁶

III. Strategische Identitäten

Als Zwischenergebnis wäre festzuhalten, daß erstens Anerkennungsbewegungen unabschließbare Prozesse wechselseitiger Verkennungen sind, die nur künstlich abgebrochen werden können, und zweitens, daß anerkannte, vorläufige Identitäten miteinander in Konflikt geraten können. Jener Teil der Kultur, der durch Anerkennungsprozesse strukturiert ist, erweist sich so als ein Konfliktfeld sich gegenseitig negierender oder auch stützender provisorischer Identitäten.

Im Kontext des anglo-amerikanischen Diskursfeldes der „Postcolonial Studies“, deren Rezeption hierzulande noch in den Anfängen steckt, ist das skizzierte Problem unter dem Stichwort der „Stimme des Anderen“ diskutiert worden. Die Wiederentdeckung bislang ungehörter, weil unterdrückter Stimmen aus den postkolonialen Staaten führte dazu, daß zahlreiche autochthone Dokumente aus Asien, Afrika und Südamerika gegen den hegemonialen Diskurs des Westens öffentlich aufgewertet wurden. Zweifel an der Indienstnahme dieser widerständigen Stimmen äußert besonders pointiert die (erst 2008 mit einigen deutschen Übersetzungen hierzulande sichtbar werdende) Derrida-Übersetzerin Gayatri Spivak. Ihre Frage, ob die postkoloniale Andere tatsächlich auf diese „entbergende“ Weise zu sprechen vermag, hat eine umfassende Diskussion ausgelöst.

Kontingente Identitäten werden genau dann in interkulturellen Konflikten handlungswirksam, wenn ihre Anerkennung öffentlich verlangt und damit ein

¹⁶ Auf diese Unterscheidung hat bereits Düttmann hingewiesen. Vgl. Alexander García Düttmann, *Zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M. 1997, 122.

Konfliktfeld zugeschnitten wird, dessen diskursive Linien ohne diese Identifizierung anders oder gar nicht gezogen würden. Identitäten werden auf diese Weise gesetzt, weil sie nicht bereits aus sich selbst heraus bestehen. Sie werden im Konflikt aufgerufen und formen so Subjektpositionen, die es Subjekten erlauben, auf eine bestimmte Weise zu sprechen. Daß das Subjekt *als* Deutscher (oder in anderen Kontexten *als* Homosexueller oder *als* Muslima) politisch agiert, hängt davon ab, daß ein Widerstreit durch die Politisierung einer Identität erzeugt bzw. sichtbar gemacht wird.

In den Diskussionen der Postcolonial Studies ist dieser Gebrauch von Identitätskonstruktionen auf den Begriff eines „strategischen Essentialismus“¹⁷ gebracht worden. Gayatri Spivak erfindet diesen Begriff, um angesichts des imaginären Wesens der Nation, den verworfenen substantialistischen Definitionen von Kulturen, Minderheiten und Geschlechtern, die allesamt – wie es irreführenderweise heißt – „dekonstruiert“ worden sind, noch davon Rechenschaft ablegen zu können, was es heißen soll, der kolonial unterdrückte Andere „spreche“.¹⁸ Es geht in der Rede von einer „postkolonialen“ Geschichtsschreibung um die Rekonstruktion von unterdrückter Subjektivität, die sich nur als Subjekteffekt aus den Dokumenten der indischen Elite herauslesen läßt, während die Subalternen keine authentische Stimme haben. Der Subalterne als solcher „doesn't speak“, wie der Titel eines aufsehenerregenden Aufsatzes Spivaks lautet, während zugleich ein Subjekteffekt zu einem Sprecher ermächtigt werden soll.

Strategisch ist dies, insofern die Unterstellung eines kollektiven Bewußtseins der Subalternen sich als Intervention in einem politischen Feld diskursiver Macht versteht; *essentialistisch* ist die Unterstellung eines kollektiven Bewußtseins angesichts der Betonung der Heterogenität des postkolonialen Anderen, weil sie eine Einheit annimmt, wo es keine gibt: „Wir sind ein Volk.“ Diese Inanspruchnahme einer positiven Subjektposition aufgrund einer provisorischen In-Geltung-Setzung führt jedoch weder zur Behauptung einer wahren Identität, noch zu einem ressentimentalen Fundamentalismus.¹⁹

Der Begriff des strategischen Essentialismus erlaubt es, die Einheit einer Kultur, einer Minderheit, einer Nation etc. als Projektion politisch zu verfechten, ohne zugleich die internen Brüche, Dissonanzen und Differenzen leugnen zu müssen. Strategischer Essentialismus wäre jene Option zu nennen, die einer Politik der Anerkennung zur

¹⁷ Gayatri Spivak, „More on Power/Knowledge“, in: *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*, hrsg. v. Donna Landry u. Gerald MacLean, London, New York 1996, 142-174, hier: 159.

¹⁸ Auf deutsch liegen kaum Arbeiten zu Spivak vor. Vgl. aber den hilfreichen, einführenden Überblick in María do Mar Castro Varela u. Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine Einführung*, Bielefeld 2005, Kap III.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher Verf., „'Can the Subaltern Speak?' Über (nicht-)essentialistische Subjekte in den Postcolonial Studies“, in: ders. u. Stefan A.B. Blank (Hg.), *Diesseits des Subjektprinzips. Körper – Sprache – Praxis*, Magdeburg 2002, 113-131.

Verfügung steht, auch wenn sie nicht mehr von einem Modell der Authentizität ausgehen kann oder will.

Allerdings ist die probenhalber eingesetzte partikuläre Identität nicht die einzige Form, die der Anspruch auf Anerkennung politisch annehmen kann. Aus den analysierten Theorien der Anerkennung spricht wesentlich die Intention, das Anzuerkennende universell normativ zu fundieren, sei es in einer gemeinsamen Verschmelzung der Horizonte oder einer teleologisch angelegten Inklusion derjenigen, die diese Ansprüche erheben. Um diese Dimension nicht einfach vom Tisch zu wischen, liegt es in der Logik der hier verfolgten Argumentation, die Universalität nicht zum unüberschreitbaren normativen Horizont zu machen, sondern selbst mit dem Index der Kontingenz zu versehen. Das würde bedeuten, daß zu erläutern wäre, was in diesem Sinne *strategischer Universalismus*²⁰ bedeuten könnte. Der Universalismus der Inklusion, der Gleichheit oder der Freiheit, die im Ruf nach Anerkennung in Anspruch genommen werden können, wird aufgerufen, ist aber perspektivisch gebunden. Es gäbe demnach keinen *universalen Gesichtspunkt*, wohl aber einen *Gesichtspunkt des Universalen*.²¹ Die Verwandtschaft der beiden Strategien zeigt sich daran, daß die Parole „Wir sind *ein* Volk“ als kulturell homogenisierender Vereinheitlichung in „Wir sind *das* Volk“ einen Vorgänger hat, der eine andere rhetorische Strategie verfolgt. Gegenüber dem Volksvertretungsanspruch der sozialistischen Bürokratie behaupten die Massen auf der Straße sich als das ‚eigentliche‘ Volk, den wirklichen Souverän. Dies ist insofern eine strategische Universalisierung zu nennen, weil hiermit nicht eine Besonderheit ihren Anspruch auf politische Anerkennung einklagt, sondern die pure Selbstverständlichkeit des demokratischen Souveräns. Die irritierten Reaktionen von Staats- und Parteiführung zeigen, daß die Aussprache einer universalistischen Parole strategisch sein kann, insofern sie dazu dient, politische Konflikte zuzuspitzen, und nicht bloß dazu, einen normativen Rahmen zu liefern, in dem die Konflikte zu lösen wären. Der demokratische Universalismus des „Wir sind das Volk“ ist offenbar ein Gesichtspunkt, der von der Staatsführung nicht geteilt wird.

Die Intention, einen nicht-teleologischen Anerkennungsbegriff zu skizzieren, hat zur Folge, daß Authentizität überhaupt begrifflich unterlaufen wird. Im Prozeß des Anerkennens stehen (provisorische) Identitäten anderen (provisorischen) Identitäten

²⁰ Der Begriff stammt aus Paul Gilroy, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge/Mass. 2001, 327ff., auf den ich durch Boris Buden aufmerksam wurde („Strategischer Universalismus: Dead Concept Walking. Von der Subalternität der Kritik heute“, Elektronische Ressource unter <http://translate.eipcp.net/transversal/0607/buden/de>, abgerufen am 4.2.2007). Der Begriff erhält jedoch im Folgenden eine von diesen Quellen abweichende Bedeutung.

²¹ Vgl. Bernhard Waldenfels, „Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse“, in: ders., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1997, 110-130, hier: 125.

gegenüber, ohne daß es für die Bevorzugung einer von ihnen Gründe gäbe. Weder gibt es kulturelle Substanzen, die das Versprechen auf bruchlose Darstellung einlösen würden, noch gibt es ‚ursprüngliche‘ Herkunftsidentitäten zu bewahren. Welche dieser Optionen sich auch zum politischen Programm macht, es handelt sich bloß um Varianten fundamentalistischer Politik. Es scheint nahezuliegen, den Begriff und die Politik der Identität als ganze aufzugeben. Hüte, Kappen oder Kopftücher zu tragen ist zunächst ebenso uninteressant und unverfänglich wie das Tragen oder Nicht-Tragen von Bärten. Aber indem man einzelne Merkmale zum Erkennungszeichen macht, hat sich der Zugriff der Identitätspolitik schon vollzogen.

Pathologien des Sozialen sind, um einen Ausdruck Honneths abzuwandeln,²² identitäre Fixierungen, die das Prozessieren des Anerkennens abbrechen und mit einem Resultat versehen. In der interkulturellen Anerkennung gibt es keine Resultate. Es hilft auch nicht, wie Taylor meint, sich auf Haltungen zurückzuziehen. Wenn man Anerkennung als Verkennung versteht, liegt es vielmehr nahe, in dem unablässigen „Fließen und Pulsieren“, wie Simmel die sozialen Verkettungen nannte, strategische Stillstellungen auszumachen. Daß sich kulturelle Kollektive als dieses oder jenes anerkennen lassen wollen, ist dann kein Ausdruck einer Identität, die es zu wahren und deren Werte es zu verteidigen gilt, sondern die Formulierung eines temporären politischen Ziels, das man sich zu verwirklichen anschickt. Diese Blickänderung könnte helfen, Anerkennungskonflikte als politischen Streit zu sehen, anstatt als ein Krieg der Kulturen, den es nicht gibt, ohne zugleich unterstellen zu müssen, daß alle kulturellen Kollektive friedlich miteinander auskommen könnten.

Dr. Thomas Bedorf
FernUniversität in Hagen
Institut für Philosophie
58084 Hagen
thomas.bedorf@fernuni-hagen.de

²² Vgl. Axel Honneth, „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2000, 11-69.